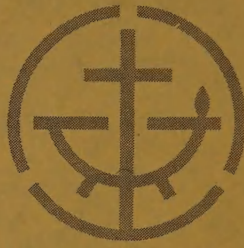


School of Theology at Claremont



1001 1411639

DS
42
A4
v.24
pt.1



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Der alte Orient

BAND 24

HEFT 1

ADOLF RUSCH

Die Stellung des Osiris

im theologischen System
von Heliopolis



HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
LEIPZIG 1924

Die Vorderasiatisch-Ägyptische Gesellschaft (G. B.)

mit dem Sitz in Berlin

bezweckt die Förderung der vorderasiatischen und ägyptischen Studien auf Grund der Denkmäler. Sie gibt wissenschaftliche Arbeiten ihrer Mitglieder in zwanglosen Hefen als „Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft“ und gemeinverständliche Darstellungen unter dem Titel „Der Alte Orient“ heraus. Ferner will die Gesellschaft die Beschaffung neuen Materials anregen und unterstützen.

Der Mindest-Mitgliedsbeitrag für 1924 ist für Inland und Ausland auf 10 Goldmark festgesetzt, wofür die „Mitteilungen“ und „Der Alte Orient“ geliefert werden. Inländische Mitglieder können in zwei Raten zahlen, von denen die erste am 1. Januar, die zweite am 1. Juli fällig ist. Bei Ausländern gilt der Beitrag als bezahlt, wenn sie in ihrer Währung den Wert von 2,50 Dollar, 12,50 Schweizer Franken, 10 Schilling, 6 holländischen Gulden einsenden. Zahlung von Ausländern wird, wenn möglich, in einer dieser Devisen erbeten. Die Höhe des Beitrags in anderen Devisen ergibt sich durch Umrechnung von 2,50 Dollar unter Zugrundelegung des New-Yorker Kurses. Die Mitglieder im Inland, wie auch besonders die im Ausland, sind gebeten, sich mit einem höheren Betrag einzuschätzen. Mitglieder, die sich außerstande fühlen, den Betrag von 10 Goldmark zu zahlen, werden gebeten, sich mit kurzer Begründung an den Schriftführer zu wenden. Aufnahme als Mitglied erfolgt durch den Vorstand auf Anmeldung beim Schriftführer. — Zahlung der Beiträge hat im Januar auf das Postscheckkonto der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft, G. B., Leipzig (Postscheckkonto Leipzig Nr. 67955) zu erfolgen. Die Mitglieder im Ausland können folgende Postscheckkonten der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung benutzen: Dänemark: Kopenhagen 4934; Holland: Haag 105178; Österreich: Wien 105019; Schweiz: Basel V 6377; Tschechoslowakei: Prag 79864. Alle anderen Zahlungen von Auslandsmitgliedern werden durch Bankscheck in ausländischer Währung, ausgestellt auf die J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung in Leipzig, oder durch Einsendung von ausländischem Gelde (Banknoten und Briefmarken) in eingeschriebenem Brief (nicht durch Postüberweisung) erbeten.

Der Vorstand besteht z. Zt. aus: Geh. Rat Prof. Dr. E. Sellin, 1. Vorsitzender, Spandau, Johannesstift; Prof. Dr. H. Schäfer, 2. Vorsitzender, Berlin-Steglitz, Im Gartenheim 3; Prof. Dr. M. Sobornheim, Schriftführer, Charlottenburg, Steinplatz 2; Prof. Dr. O. Weber, Berlin-Steglitz, Grunewaldstr. 7; Prof. Dr. G. Roeder, Hilbersheim, Mozartstr. 20; Dr. G. Hahn, Berlin, Tiergartenstr. 21; Prof. Dr. Dr. A. Jeremias, Leipzig, Schreiberstr. 5; Geh. Hofrat Prof. Dr. F. Hommel, München, Leopoldstr. 114; Geh. Hofrat Prof. Dr. H. Zimmern, Leipzig, Ritterstr. 16—22. — Herausgeber der „Mitteilungen“: Prof. Dr. O. Weber, Berlin-Steglitz, Grunewaldstr. 7, des „Alten Orient“: Dr. Dr. A. Jeremias, Leipzig, Schreiberstr. 5. — Ägyptologische Arbeiten werden von Prof. Dr. H. Schäfer, Berlin-Steglitz, Im Gartenheim 3, begutachtet.

Vom „Alten Orient“ sind bisher folgende Hefte erschienen:

Villerden, Ad.: Der Festungsbau im alten Orient. 2. Aufl. (32 S. m. 15 Abb.) [1, 4] Gm. 0,60
Brandenburg, E.: Phrygien und seine Stellung im kleinasiat. Kulturkreis. (31 S. m. 15 Abb.) [9, 2] Gm. 0,60
Delitsch, Fr.: Assurbanipal u. die assyrische Kultur seiner Zeit. (44 S. m. 17 Abb.) [11, 1] Gm. 0,60
Gradow, H.: Vergleiche u. andere biblische Ausdrücke im Ägyptischen. (39 S.) [21, 1/2] Gm. 1,20
Greßmann, Hugo: Tod und Auferstehung des Osiris. (40 S. m. 9 Abb.) [23, 3] Gm. 1,35
Hunger, Joh.: Seeräuber und Kriegsführung der Ägypter auf der Höhe ihrer Macht. (40 S. m. 9 Abb.) [12, 4] Gm. 0,60
Häufig, Georg: Der Zagros u. seine Völker. Eine archäologisch-ethnographische Skizze. (66 S. m. 3 Kartenskizzen u. 33 Abb.) [9, 3/4] Gm. 1,20

Jeremias, Alf.: Hölle und Paradies bei den Babyloniern. 2., verb. u. erw. Aufl. Unter Berücksicht. der bibl. Parallelen u. m. Verz. der Bibelstellen. (44 S. m. 10 Abb.) [1, 3] Gm. 0,60
Jeremias, Christlieb: Die Vergöttlichung der babylonisch-assyrischen Könige. (26 S. m. 6 Abb. im Text u. auf 4 Taf.) [19, 3/4] Gm. 1,20
Klauber, Ernst: Keilschriftbriefe. Staat und Gesellschaft in der babylonisch-assyrischen Briefliteratur. (32 S. m. 1 Abb.) [12, 2] Gm. 0,60
Kluge, Th.: Die Ägypt. Geschichte und Inschriften. (32 S. m. 5 Abb. u. 4 Kartchen.) [11, 2] Gm. 0,60
 — Der Mithrakult. Anfänge, Entwicklungs-geschichte, Denkmäler. (32 S. m. 7 Abb.) [12, 3] Gm. 0,60

Die Stellung des Osiris

im

theologischen System von Heliopolis

DS
42
A4
v.24
pt.1

Von

Adolf Rusch



Leipzig

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung

1924

Der Alte Orient

Gemeinverständliche Darstellungen

herausgegeben von der

Vorderasiatisch-Agyptischen Gesellschaft

24. Band, Heft 1

(= 24. Jahrgang, Heft 1)

Wegen der vielfach erweiterten Neudrucke empfiehlt es sich, stets nach Jahrgang, bezw. Band, Heft, Auflage und Seitenzahl zu zitieren, also z. B. AO. 23, 4², S. 15.

Printed in Germany

Weit mehr als auf den Dogmatismus religiöser Systeme richtet sich das Interesse der modernen Religionswissenschaft darauf, aus den Formen der Religion und aus den Göttervorstellungen Rückschlüsse zu ziehen auf das Denken des einzelnen Menschen und auf den Geist des Volkes. Auch bei den Ägyptern dürfen wir das Ziel, durch die Fülle des Materials und den Schleier der Systeme hindurch bis zur Seele des Volkes zu dringen, nicht aus den Augen lassen. Nur müssen wir uns einerseits davor hüten, wenn wir uns einem zeitlich und örtlich so fernen Volke zu nähern versuchen, die Pfade fremder Gedankenrichtung in den eigenen Gedankengängen wiederfinden zu wollen, andererseits kommen wir gerade in der ägyptischen Religion nicht um die Behandlung der theologischen Systeme herum, wenn wir uns zu den Anschauungen des Volkes durcharbeiten wollen. Nach den dürftigen Erwähnungen von Götternamen, Festen, Tempeln, Priesterämtern, wie sie sich bis zur 5. Dynastie finden, weitet sich vom Ende dieser Dynastie an in den Pyramidentexten die religiöse Überlieferung scheinbar ins Grenzenlose. Doch bleibt uns zumeist der Weg in diese Weite durch das Hemmnis theologischer Spekulation verschlossen, das uns an die Seele des Volkes nicht herankommen läßt. Man kann sich daher der Aufgabe, das Hindernis zu bewältigen, nicht entziehen. Das gilt besonders für eine der wichtigsten ägyptischen Gottheiten, Osiris: er ist gleich bei seinem ersten Auftreten in ein System theologischer Spekulation gebunden; auch die Verbreitung seines Glaubens und Kultes, die um die Mitte der 5. Dynastie beginnt, vollzieht sich im Rahmen dieses Systems.

Mit der 5. Dynastie kommt nach den gewaltigen Erschütterungen, die nach E. Meher der 4. Dynastie ein Ende bereitet hatten, eine neue Dynastie auf den Thron, die mit all ihren Wurzeln mit Heliopolis verwachsen ist. Der spätere Mythos, der die Erschaffung dieser Dynastie auf den Sonnengott selbst zurückführt, mag im Gewande der Sage den alten Tatbestand noch durchscheinen lassen. Auch die weitere Überlieferung, der erste König der Dynastie, Userkas,

sei vor seiner Thronbesteigung Hoherpriester von Heliopolis gewesen, wird einen historischen Kern enthalten. In dieser Zeit sind es somit die Gedanken von Heliopolis, die sich über ganz Ägypten verbreiten, am deutlichsten in religiöser Hinsicht. Jetzt legt sich das theologische System, das die Priesterschaft von Heliopolis aufgestellt hat, über die Göttervorstellungen ganz Ägyptens. Von nun an sehen wir die Götter, die in dieses System aufgenommen sind, mit den Augen der Priesterschaft von Heliopolis. Die ganze Zeit hindurch bleibt der Stempel, den die dortige Theologie der Religion aufgedrückt hat, deutlich erkennbar; auch als Heliopolis selbst von seiner Bedeutung herabgesunken war, als es nur noch ein armeliges Dorf war, saßen dort noch die Nachfahren jener Theologenschule, bei denen sich die Fremden die Geheimnisse der uralten Weisheit holten¹.

In Heliopolis wird von alters her als Lokalgott Atum verehrt; er erscheint später vor allem als Sonnengott, hat aber ursprünglich sicher die viel weiter reichende Bedeutung gehabt, wie sie einem Lokalgotte zukommt. Er hatte schon früh ein Götterpaar an sich gezogen, das in dem ungefähr 50 km nördlich von Heliopolis gelegenen Leontopolis wohnende Löwenpaar Schu und Tefnut. Wie diese Vereinigung zustande gekommen ist, und welche Bedeutung diese beiden Gottheiten hatten, ehe sie mit dem Atum von Heliopolis vereinigt wurden, ist nicht zu erweisen; vermuten kann man nur, daß sie zu jenen wilden, blutdürstigen Gottheiten gehörten, die sich die Phantasie der Ägypter gern als Löwen denkt; die späte Kultlegende, die Junker aufgezeigt hat, würde dann gewissermaßen den ursprünglichen Charakter dieses Paares nur erneuern. Daß sie — mit Atum zu einer Dreieit verbunden — eine Rolle gespielt haben, ehe noch das System der Neunheit von Heliopolis aufgestellt wurde, läßt sich sogar aus denjenigen Texten noch klar erkennen, die dieses System enthalten². Das Götterpaar von Leontopolis ist dem Atum als Zwillingskinderpaar³ untergeordnet; eine alte Sage, die sich bis in die späteste Zeit erhalten hat⁴, und die schon in den Pyramidentexten literarisch formuliert ist⁵, erklärt die Entstehung dieses Kinderpaares aus der Selbstzeugung des Atum. In ihrer Mitte sitzend, beherrscht Atum die Welt; wenn er richtet, sitzen sie als Urteils-

1 J. B. Herodot II 3; Strabo 806; Plutarch, Solon c. 26. 2 Belege bei den einzelnen Stellen unten. 3 Pyr.texte: 1248. 147ff. 2081—2086. 447. Vgl. Naville, Goshen 5, 3 und Petrie, Roptos 20a. 12. 4 Apophisbuch: Pap. Brit. Mus. 10188; 26, 21ff. u. 28, 20ff. 5 Pyr.texte: 1652. 1618. 1871.

finder zu seiner Rechten und Linken¹. Wenn sich also Osiris vor dem großen Gericht von Heliopolis verantwortet, so sind diese drei Götter seine Richter. Die Überlieferung, daß aus ihnen das große Gericht von Heliopolis bestand, ist bis in das Neue Reich hinein völlig lebendig geblieben². Und wenn der König in den Pyramidentexten nach seinem Tode zu Atum werden will, so verhilft ihm dazu ein Zauberspruch, in welchem ihn Schu und Tefnut in ihre Mitte nehmen: er richtet also, indem er zwischen ihnen sitzt³; dort heißt es: „der tote König steigt zum Himmel empor; er sitzt auf dem Himmelsthron, dessen Lehnen in Löwenköpfen endigen, dessen Füße die Hufe des großen Wildstieres sind. Er sitzt auf seinem leeren Sitz, zwischen den beiden großen Göttern; das Szepter ist in seiner Hand. Er streckt seine Hand aus gegen die Menschen; die Götter kommen zu ihm in Verbeugung. Die beiden großen Götter wachen an seiner Seite; er richtet unter den beiden Neunheiten. Sie sagen zu ihm: er ist der Fürst aller Fürsten“. Daß mit den „beiden großen Göttern“ Schu und Tefnut gemeint sind, beweisen die Paralleltexte zur Genüge⁴; auch deutet das ägyptische Wort für „leer“ im Wortspiel auf Schu hin. Vielleicht sind Schu und Tefnut auch damals schon als die Augen des Atum gefaßt worden; wir könnten dann einen Nebentext zu dem eben zitierten Spruch⁵, in dem es heißt: „der Tote sitzt zwischen Schu und Tefnut, er stützt sich auf Atum“, dahin deuten, daß er zur Uräuschlange am Haupte des Götterkönigs geworden wäre.

Das also ist die anfängliche Götterdreiheit von Heliopolis, die Grundlage des späteren Systems der Neunheit; nur hat sie bisher wohl kaum weit über den Bereich von Heliopolis hinaus Geltung. Das wird nun nach dem bekannten Entwicklungsgezet in der ägyptischen Geschichte anders, als Heliopolis in den Mittelpunkt der politischen Geschichte tritt. Das könnte schon in grauer Vorzeit der Fall gewesen sein; denn religiöse und historische Gründe haben zu der Hypothese geführt, daß Heliopolis schon in vordynastischer Zeit eine Rolle gespielt hat, daß, bevor Menes von Oberägypten aus die beiden Reiche vereinigte, schon einmal eine Einigung Ägyptens stattgefunden hatte, und zwar vom Delta aus; den mythologischen Niederschlag dieser Ereignisse gibt uns die Horus-Seth-Sage. Daß bei dieser Einigung Heliopolis eine Rolle gespielt hat, wird eben-

1 Phr.texte: 1190. 316. 1985 = 1010. 1690. 2 Phr.texte: 1689. Tb. Naville 18, 3—5; dazu noch: Tb. Naville 115, 8—10 vgl. mit Tb. des Nu. Pap. Brit. Mus. 10477: 18, 10. 3 1124. 4 Vgl. auch Phr.texte 1985 u. 447. 5 Phr.texte 1241.

falls aus dieser Sage wahrscheinlich, nur ist nicht gerade anzunehmen, daß Heliopolis damals die Hauptstadt Unterägyptens gewesen sei; sonst würde wohl nicht Horus in den Vordergrund der Sage getreten sein. Aber nicht in diese Zeit des ersten politischen Hervortretens von Heliopolis möchte ich die Ausbildung des heliopolitanischen Systems setzen, sondern erst in die Zeit des zweiten Hervortretens in der 5. Dynastie, oder genauer in die Zeit, die dem Aufkommen dieser Dynastie vorhergeht. Welche Gründe mich dazu bewegen, wird bei der Einzelbesprechung dieses Systems deutlich werden.

Inzwischen haben die Priester von Heliopolis den entscheidenden Schritt getan, der ihrem System die grundlegende Bedeutung und dadurch die Möglichkeit gegeben hat, das religiöse System für das ganze Ägypten zu werden: Sie haben über die örtlich begrenzte Bedeutung ihres Gottes hinweggegriffen und seinem Wesen kosmische Weite gegeben. Gewiß wohnt jedem Lokalgott die Neigung inne, sich kosmisch auszuweiten, gewiß werden die Bewohner von Heliopolis ihren Atum von jeher auch als Gott der Sonne angesehen haben; aber er war in der Hauptsache nur ihr Sonnengott, und daneben war seine örtliche Bedeutung für die Stadt selbst gewiß die viel wichtigere gewesen. Durch welches Mittel verschaffen sie ihm nun die Geltung einer kosmischen Gottheit? Es gab in der gemeinägyptischen Vorstellung längst einen Sonnengott, der nur kosmisch gefaßt wurde, und der — das ist als einigermaßen sicher anzunehmen — einen irgendwie örtlich festgelegten Kult nicht gehabt hat; das ist Rê. Mit diesem wird nun der Atum von Heliopolis verbunden, und unter dem Doppelnamen Rê-Atum tritt mit der 5. Dynastie der ehemalige Lokalgott von Heliopolis seinen Siegeszug durch ganz Ägypten an¹. Damit ist er der Sonnengott aller Ägypter geworden. So wie der ehemalige Lokalgott von Heliopolis nun durch Rê mitbestimmt wird, ebenso erhält Rê selbst für die Folgezeit, auch wo er nicht mit dem Doppelnamen Atum-Rê bezeichnet wird, seine Färbung von Atum. Erreicht ist dies ohne Zweifel im Laufe der 5. Dynastie durch eine gewaltige Propaganda² von Heliopolis aus, die es unter anderem bis gegen Ende der Dynastie zur Pflicht jedes Herrschers macht, zu Ehren des neuen Gottes ein

¹ Zur Gleichsetzung des Rê und Atum sind aus den Pyr.texten unter anderen Stellen zu vergleichen: 1. Doppelnamen: 145 (140 im selben Text nur Atum); 152—160 (vgl. 213); 1686. 1694. 2. Sonstiges: 200 u. 209 (zu vgl. mit 207), dazu Paralleltext: 1587; 1695. ² Ein Beispiel solcher heliopolitanischen Propaganda werden wir am Schluß kennen lernen.

Sonnenheiligtum zu bauen, und damit sein Bauinteresse, das sich bei den Königen der 4. Dynastie fast ganz auf ihre gewaltigen Grabanlagen beschränkt hatte, nunmehr zur Hälfte wenigstens der Verherrlichung des neuen Gottes zu weihen.

Wie äußert sich nun im heliopolitanischen System die Gleichsetzung des Atum mit dem Sonnengott?

Rê war in der gemeinäggyptischen Anschauung als Sohn der Himmelsgöttin Nut aufgefaßt worden. Selbst solchen Pyramidentexten, die schon die spätere Auffassung zeigen, ist dieser Gedanke noch ganz geläufig; so heißt es an einer Stelle, wo der Tote mit dem Sonnengott Rê verglichen wird¹: „du bist wie Rê, der aus der Himmelsgöttin hervorgeht, die den Rê täglich gebiert“, und an einer anderen²: „dich gebiert deine Mutter, die Himmelsgöttin, täglich wie Rê; so gehst du denn mit ihm zusammen auf im Osten, und gehst mit ihm zusammen unter im Westen; nie wird deine Mutter Nut frei von dir“.

Neben Nut stand nun aber, ihr parallel gestellt³, und vielleicht schon als Gatte mit ihr verbunden, der Erdgott Geb. Ob damals schon die Anschauung bestand, daß der Sonnengott der Vereinigung beider entsprossen sei, kann ich nicht erweisen; nahe genug läge diese Auffassung ja: wie die Sonne allmorgendlich am Horizont erscheint, also dort, wo sich Erde und Himmel vereinigen, so erschiene im Mythos Rê als Sohn des Erdgottes Geb und der Himmelsgöttin.

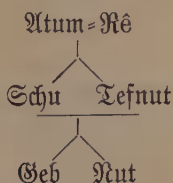
Diese alte Anschauung, daß Rê der Sohn der Nut (und vielleicht auch des Geb) sei, konnte aber nicht in das neue System mit übernommen werden. Jeder Ort hält seinen Lokalgott naturgemäß für den mächtigsten und damit auch für den ursprünglichsten; aus ihm müssen alle anderen Götter — und dann auch die Menschen — hervorgegangen sein. So sahen wir denn auch in der schon angeführten Schöpfungslegende von Heliopolis, wie Atum aus sich heraus — durch Selbstzeugung — seine beiden Mitgotttheiten Schu und Tefnut geschaffen hat; er selbst war der erste, und er war allein auf der Welt, ehe noch irgendein anderer da war. Wenn dieser Gott nun dem Sohne der Nut, Rê, gleichgesetzt wird, so muß, wenn der neue Gott Atum-Rê an der Spitze des Systems stehen bleiben soll, das Verhältnis der Nut und des Geb zu Rê umgedreht werden: sie müssen zu Kindern des Atum-Rê werden. Nun hatte der Lokalgott Atum aber schon zwei Kinder, mit denen er eng verbunden war, Schu und Tefnut. Da diese Dreieit aber, wie wir sahen,

1 1688.

2 1835.

3 Pyr.texte: 1149. 783.

im heliopolitanischen Empfinden festgewurzelt war, so müssen die neuen Götter Geb und Nut an die dritte Stelle des Systems rücken. Wir haben damit folgendes Abstammungsschema erreicht:



Erst in der vierten Generation beginnt die weitere Verzweigung. Schon der bloße Blick auf dieses Ableitungsschema zeigt, daß es gegen jedes System verstößt: Hatte der Wunsch, am Anfang eine Einheit zu haben, zu dem wunderlichen Mittel der Selbstzeugung geführt, so strebt man doch sofort darauf wieder auf die natürliche Geschlechtszeugung zurück; daher muß man an die zweite Stelle eine Zweiheit setzen; darauf folgt in dritter Linie die Mehrheit; ein zweites Paar aber einzuschieben, ist überflüssig, ja systemwidrig. So zeigt uns schon die logische Überlegung, die wir, da es sich hier um ein System handelt, ruhig als Helferin heranziehen dürfen, daß hier irgend etwas Unursprüngliches hineingekommen sein muß. Diese Überzeugung wird uns nun durch die Pyramidentexte bestätigt. Sie zeigen Geb meist in einer ganz anderen Stellung, als ihm dem System nach zukommt: Er ist es, dem Atum sein Reich vererbt, nicht Schu¹, ihm gibt Atum die Götter vereinigt², ihn setzt er an die Spitze der Götter³. Damit herrscht er, wie er als Erdgott der gegebene König ist, auch über die Götter. So wird er auch als ihr *ka* bezeichnet⁴; das kann, wie man auch sonst über diesen Begriff urteilen mag, doch nur bedeuten, daß man in ihm die Macht und überhaupt die Existenz der anderen Götter verkörpert sieht. Geb kann daher mit den anderen Göttern machen, was er will: „du (= Geb) nimmst die Götter, du bringst sie, du belehst sie“⁵. Welche Macht Geb auf die Götter ausübte, werden wir bei der Besprechung der Einführung des Osiriskultes noch einmal erkennen.

Überall blickt die vorherrschende Stellung des Geb durch, während Schu gänzlich ausgeschaltet ist. Der Wunsch, diese Stellung des Geb zu erklären, hat zu zwei Sagenbildungen geführt: nach der einen fühlte sich Atum altersschwach und zog sich von der Regie-

1 1617 a; 301.

2 1617 u. 1647.

3 1645.

4 1623.

5 C6b.

rung der Erde zurück; diese übertrug er dem Geb¹. Nach der anderen ist Atum zwar der Herrscher geblieben, Geb aber ist sein Stellvertreter geworden, sein Sprecher. Denn so fassen die Pyramidentexte wenigstens den Titel des Geb „*rp'tj* der Neunheit“ auf; das beweist das (in Verbindung mit diesem Titel) wiederholt vorkommende Wortspiel *rp'n* „geschickter (o. ä.) Mund“². Dem entspricht vollkommen, daß Geb in den heliopolitanischen Texten so häufig als Sprecher auftritt: immer, wenn es einen Spruch zu verkünden gibt, ist es Geb, der ihn ausspricht³. Das spielt eine besonders wichtige Rolle bei der Aufnahme des Osiris in den Kreis dieser Götter. Daß dieses Sprechen des Geb dann wieder mit seinem Wesen als Erdgott, dessen Sprache, wie es in den Pyramidentexten heißt⁴, das „Erdbeben“ ist, zusammenstimmt, schließt den Kreis dieser Betrachtungen.

Geb und Nut waren nun stets als kosmische Gottheiten aufgefaßt worden; waren sie doch auch mit dem kosmischen Rê verbunden, Geb als Erde, Nut als Himmel. Das geht so weit, daß beider Namen häufig metonymisch zur Bezeichnung der Erde selbst oder des Himmels selbst benutzt werden⁵. Der kosmischen Geltung dieser beiden Gottheiten entspricht es vollkommen, daß sie keinen Kult haben: kosmische Götter leben dem Ägypter in der Anschauung; Hilfe in den einzelnen Nöten des Lebens sucht er stets bei den Göttern seines Ortes oder Gaues. Ich bemerkte schon vorher, daß solche Lokalgötter gewiß daneben auch als kosmische Gebilde aufgefaßt sein werden; so mag es auch bei den schon besprochenen Gottheiten Schu und Tefnut gewesen sein: Schu mag, wenn wir aus späteren Anschauungen zurückschließen dürfen, als Sonnen- oder Himmelsgott gefaßt sein, Tefnut wohl — wie die meisten weiblichen Gottheiten — als Himmelsgöttin. Doch sind sie beide ursprünglich nicht kosmischer Art gewesen. Aber diese Ansätze kosmischer Geltung

1 So im „Mythos von der Vernichtung des Menschengeschlechtes“ und in den Pyr.stellen, wo Atum dem Geb sein Erbe übergibt: 301 (2141); 483. 1617; dazu gehört wohl auch die Erzählung auf dem Naos von Saft-el-Henne.

2 Pyr.texte 1618; 1645. Vgl. auch 993. 3 Pyr.texte 2169; 162; 1645f.; 1279; 480; 942f.; 993; 1475. 4 2111; 1343 (vgl. 2169); 675; vgl. auch 277 u. 1013.

5 Nut als Bezeichnung des Himmels ist in den Pyr.texten so häufig, daß ich Belege nicht anzuführen brauche; Geb als Bezeichnung der Erde: von der Öffnung der Erde heißt es: „die Tore des Geb öffnen sich“ (796 = 1713 = 1015); von der Überschwemmung heißt es: „Geb stöhnt“ (2111); die Schlangen, die wie in der griechischen Mythologie als „Kinder der Erde“ angesehen werden, heißen „Kinder des Geb“ (439; vgl. 689). Geb als Erde parallel gestellt zu Nut als Himmel: 1149f.

konnten bei der Schaffung des kosmischen Systems von Heliopolis nicht mit übernommen werden. So greift man denn beim Schu zu einer Deutung, die deutlich die Konstruktion verrät: er wird der Gott der Luft — nicht etwa der Wolken oder der Winde, die immerhin leichter als Götter angesehen werden können, sondern der reinen Luft —, also eigentlich eines Nichts. Es ist klar, daß ein so farbloses Gebilde wie die Luft nicht gut als Gottheit gedacht werden kann. Schu ist der Luftraum zwischen Himmel und Erde; man könnte fast annehmen, daß die Sage, nach der sich Schu zwischen Geb und Nut schiebt und die Himmelsgöttin hochhebt, nicht der Niederschlag der Anschauung ist, daß Schu die Luft ist, sondern daß sie selbst erst zur Deutung des Schu auf die Luft geführt hat. Der Vergleich mit dem griechischen Atlas zeigt ganz deutlich, wie farblos eigentlich Schu ist; denn Atlas verkörpert ein ganz konkretes Gebilde, das ragende Gebirge, das den Himmel zu tragen scheint, während die Luft selbst nicht als Träger des Himmels angesehen werden kann. Auch in Ägypten geht die Volksanschauung einen viel konkreteren Weg: nach ihr ruht der Himmel an seinen vier Ecken auf Pfosten, wie das Dach des Hauses. Die Verbindung dieser vier Pfosten mit Schu ist natürlich ein Versuch, diese beiden verschiedenen Anschauungen miteinander zu vereinigen. Schu als Luft ist keine Volksanschauung, ist die reine theologische Konstruktion. Bei Tefnut vollends scheint man sich gar nicht mehr die Mühe gemacht zu haben, eine kosmische Bedeutung herauszufinden; sie war von früher her da und wurde daher mit in das System übernommen, ist aber völlig unbedeutend geworden, bis eine spätere Kultlegende¹, wie sie Junker aufgezeigt hat, ihr eine neue — wie ich glaube, der ursprünglichen nahe — Bedeutung verschafft.

Mit dieser Fünfsheit von Göttern, die wir bisher besprochen haben, werden nun Osiris, Isis, Seth und Nephthys als Kinder von Geb und Nut, also als vierte Generation, verbunden, sodaß nunmehr die bekannte Neunheit von Heliopolis vollzählig ist. War schon die Gleichsetzung des Atum mit dem Sonnengott Rê mit großer Wahrscheinlichkeit an den Anfang der 5. Dynastie oder in die Zeit kurz vorher zu setzen, so können wir für die Übernahme des Osiris in das heliopolitanische System so gut wie bestimmt die 5. Dynastie ansetzen, soweit überhaupt in solchen Dingen Bestimmtheit zu er-

¹ Junker, Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien, Abh. der Preuss. Akad. 1911 und die Onurislegende, Denkschriften der Wiener Akad. 1917.

zielen ist. In der ganzen Überlieferung des Alten Reichs nämlich gibt es keinen einzigen Beleg für das Vorkommen des Osiris vor der Mitte der 5. Dynastie¹. Das Schweigen der Überlieferung kann nicht auf Zufall beruhen; denn Totentexte, wie die, in denen Osiris von der Mitte der Dynastie an in immer steigendem Maße neben den alten Totengotttheiten vorkommt, gibt es schon die ganze 4. Dynastie hindurch, und von genau derselben Art (wenn auch da natürlich neue hinzutreten), auch mit denselben Gottheiten wie in der 5. und 6. Dynastie — nur Osiris ist nicht darunter. Gewiß befremdet es zunächst, daß ein Gott, der in der Folgezeit das Denken der Ägypter wie kaum ein anderer beherrscht, erst in dieser späten Zeit in den Anschauungskreis des weiteren Ägypten getreten ist. Natürlich will ich hiermit nicht die Möglichkeit leugnen, daß er vorher auf einem engbegrenzten Gebiet, aus dem nur zufällig kein Überlieferungsmaterial erhalten ist, schon längere Zeit Geltung gehabt haben kann; im gemeinägypischen Denken aber spielt er bis dahin keine Rolle; das läßt sich aus dem Schweigen der Überlieferung mit Sicherheit erschließen.

Daß er jetzt aber zu einem gemeinägypischen Gott wird, das verdankt er seiner Hereinnahme in das System der heliopolitanischen Neunheit: mit der Verbreitung dieses Systems in der 5. Dynastie verbreitet sich auch Bedeutung und Kult des Osiris über Ägypten. Wo Osiris ursprünglich zu Hause war, und was für eine Rolle er ursprünglich in seinem beschränkten Gebiete spielte, läßt sich endgültig noch nicht sagen; allerdings wird, hoffe ich, im weiteren Verlauf der Betrachtungen, wenn wir ausgeschieden haben, was die heliopolitanische Theologie dazu hinzugebracht hat, auch etwas Positives über ihn herauskommen. Daß er von Busiris nach Ägypten gekommen ist, darüber kann bei dem Vornamen des Beinamens „Herr von Busiris“ u. ä. kein Zweifel sein²; nur scheint er nach

1 Wenn gelegentlich in der 3. Dyn. und später das *dd*-Zeichen, vereint mit dem späteren Fälschungszeichen auf Stühlen o. ä. als Verzierung vorkommt, so ist damit eine Deutung dieser beiden Symbole auf Osiris und Isis nicht gegeben; die tritt erst viel später auf. Die ältesten Vorkommen des Osiris sind die Gräber Mariette, Mastabas C 9, D 48, H 6, bei denen nur soviel zu sagen ist, daß sie nach dem Anfang der 5. Dynastie liegen. Dagegen gibt es noch eine ganze Reihe von Gräbern, bis zum Ende der Dynastie, in denen Osiris überhaupt nicht vorkommt. Erst in der 6. Dynastie hält Osiris als Totengott dem Anubis ungefähr die Wage. Auch in den Pyramidentexten läßt sich deutlich aufzeigen, wie der Einfluß des Osiris allmählich wächst.

2 Über den mit ganz unzureichenden Mitteln unternommenen Versuch von G. Jarina (*Il mito di Osiride nei testi delle Piramidi*, 1923. *Exstratti*

den Beobachtungen von Junker¹ auch hier nicht ursprünglich zu sein, sodaß wir keinen Ort in Ägypten haben, den wir als die eigentliche Heimat des Osiris bezeichnen können; vielleicht ist er wirklich aus der Fremde gekommen, wodurch auch die Unverständlichkeit seines Namens erklärt wäre. In Busiris also hat er sich über einen dort verehrten Lokalgott gelegt, oder sich mit ihm verbunden, der *'nd-tj* heißt, also als Gott des Gaues von Busiris bezeichnet wird; wird doch der Gau schon in ältester Zeit mit dem Zeichen dieses Gottes geschrieben. Also ist er der Lokalgott, nicht Osiris. Dieser Gott muß, nach den Beinamen zu urteilen, die ihm die Pyramidentexte geben, auch über den Bereich dieses Gaues hinaus Geltung gehabt haben; er heißt nämlich: „Herr der Gaue“² oder „der Erste der östlichen Gaue“³. Aus dieser Verbreitung des Gottes mit Junker den Schluß zu ziehen, daß einmal von Busiris aus politisch das ganze Delta, oder wenigstens dessen östliche Hälfte beherrscht wurde, geht wohl zu weit, obwohl es genug Beispiele des mythologischen Niederschlags solcher politischen Ereignisse gibt und *'nd-tj* nach Junker als Kriegs- und Königsgott aufgefaßt wurde.

Über diesen Gott also legt sich Osiris und wird dadurch Herr der Stadt Busiris; doch hat die Königs- und Kriegsgotteigenschaft dieses Gottes nicht auf Osiris abgefärbt — es müßte denn sein, daß der Umstand, daß zunächst nur der tote König als Osiris bezeichnet wird, sich daraus erklärte. Daß man aber später Osiris als ehemaligen menschlichen König auffaßt, ist meiner Ansicht nach aus anderen Wurzeln erwachsen. Noch eine weitere Frage drängt sich auf: Darf man, wenn die eben besprochenen Beinamen des *'nd-tj* nun auf Osiris übertragen werden⁴, daraus schließen, daß sich deshalb schon damals der Kult des Osiris ebenfalls über größere Teile des Deltas erstreckt hätte? Wir würden dann wenigstens eine Erklärung dafür haben, was die Priester von Heliopolis dazu bewog, gerade diesen Gott in ihr neues System aufzunehmen. Daß seine Aufnahme in den Kreis von Heliopolis übrigens nicht ohne erheblichen Widerspruch vor sich gegangen ist, kann man noch aus einer Reihe mythologischer Anspielungen herausfühlen, in denen die Götter als Feinde des Osiris bezeichnet werden. So heißt es an einer Stelle in den Pyramiden⁵: „Thoth legt die Götter unter Osiris, da sie seine Widersacher waren“ und an einer anderen⁶: „dein Sohn Horus

rivista „Bilychnis“ II. Serie, Rivista mensile di studi religiosi), Osiris Herkunft aus Oberägypten zu erklären, kann man ruhig zur Tagesordnung übergehen.

1 Dnurislegende S. 64f.

■ 182 (ob auch 192?).

3 220 = 1833.

4 Pyr.texte 182.

5 1658.

6 1979.

gibt dir die Götter, deine Feinde; Thoth hat sie dir gebracht". Auch ein in vielen Texten in den Pyramiden auftretendes Osirisritual von Heliopolis läßt an einer Reihe von Stellen die Befiegung des Widerstandes der Götter erkennen; z. B.¹ „Horus packt dir die Götter, wie man ein Ährenbündel packt". Erst ein gerichtlicher Akt konnte den Widerstand beseitigen, der sich der Einführung des Osirisdankens in das heliopolitanische System entgegenstellte; den Niederschlag davon haben wir in dem wichtigen Teil der Osiris Sage, der uns von dem Urteilspruch in dem „Fürstenhaus in Heliopolis" erzählt: die alte Dreieit von Heliopolis, Atum, Schu und Tefnut, erhält den Fall Osiris-Seth zur Entscheidung vorgelegt: Geb und Thoth treten aufs Eifrigste für Osiris ein; so geht er denn aus dieser Streitsache als Sieger hervor. Gewiß hat die ältere Sage, nach der Horus und Seth vor dem heliopolitanischen Gericht miteinander stritten, auf die Gestaltung der ähnlichen Erzählung im Rahmen der Osiris Sage eingewirkt, jedoch in dem Osiris-Sethgericht ein bloßes Doppel der anderen Sage anzunehmen, hindert mich folgende Betrachtung: der Sieg des Osiris vor dem Gericht wird in verschiedener Form berichtet; teils wird Seth durch den Spruch des Gerichtes verurteilt, Osiris zu tragen², wie in den Darstellungen die besiegten Völker den ägyptischen König tragen, teils wird dem Osiris sein Erbe verliehen³, er wird Herrscher über Himmel, Erde, Iarufeld, oder es wird in umfassender Form gesagt, Osiris erhält sein *šm*⁴ oder er wird *izh* gemacht⁵ o. ä., was wir dem Sinne nach mit „Amt, Würde", auch wohl „Anerkennung" übersetzen können. Daraus hat sich dann sein Beinamen „der *šm* in der großen Stadt"⁶ entwickelt. Daß wir unter dieser Wendung nicht nur die Feststellung seines gerichtlichen Obfiegens über seinen Gegner zu verstehen haben, sondern daß wir sie auch im Sinne der eignen Erhöhung auffassen müssen, zeigt uns ein Text⁷, der diesen Urteilspruch ganz ausführlich behandelt; dort heißt es: „Alle Götter des Himmels und alle Götter der Erde, die des Südens und Nordens, des Westens und Ostens, die Götter aller Gaue und Städte sind zufrieden über den Ausspruch, den Thoth zugunsten des Osiris tat". Thoth ist hier zum Zeichen seiner offiziellen Tätigkeit mit seinem vollen Titel als „Schatzmeister des Lebens" und „Siegelbewahrer der Götter" bezeichnet. Der Ausspruch selbst aber lautet: „Anubis, der Herzenszuteiler, er teilt Osiris aus der Reihe

1 24c—d. ■ 261 und viele Stellen des Osirisrituals; z. B.: 576. 587. 626. 642 u. a. 3 1985 = 1010. 961 (vgl. auch 1690). 4 260. 5 1013. 6 2108. 7 1523 ff.

der Götter der Erde den Göttern des Himmels zu“. Der Text ist ein reiner Osiristext, wenn auch, wie so häufig, irrtümlich hinter die Zeichen für Osiris die Königskartusche gesetzt ist. Die Götter der Erde müssen also einen geringeren Rang haben als die des Himmels; sehen wir doch auch in der angeführten Aufzählung der Götter die des Himmels vor denen der Erde, der Gauen und Städte angeordnet. Osiris wird also durch den Urteilspruch aus der Reihe der unbedeutenden lokalen Götter in die Reihe der himmlischen Götter erhöht — wir brauchen für himmlisch nur kosmisch einzusetzen, um den klarsten Ausdruck für die Aufnahme des Osiris in das kosmische Göttersystem von Heliopolis zu haben. Mag nun dieses Gericht einem wirklich gefällten Schiedsspruch entsprechen (ist doch die menschliche Einrichtung des obersten Entscheidungshofes in Heliopolis natürlich älter als die des himmlischen Gerichtshofes, der für den irdischen die aetiologische Erklärung liefert), oder mag diese Erklärung zu rationalistisch erscheinen — das steht fest: hiermit ist Osiris endgültig Mitglied der Götterneinheit von Heliopolis geworden.

Welche Geltung hat nun Osiris im Rahmen des kosmischen Systems erhalten? In den Pyramidentexten tauchen zwei Arten kosmischer Bedeutung des Osiris auf; er wird entweder dem Orion gleichgesetzt¹, oder als Nil aufgefaßt, genauer gesagt, als das „neue Wasser“², d. h. das Überschwemmungswasser des Nils. Die Sternbedeutung des Osiris nun scheint mir aus anderer Quelle erwachsen, wie ja im allgemeinen die Tendenz bestand, die Götter auch als Sterne aufzufassen, dagegen wird die andere, die Osiris dem neuen Nilwasser gleichsetzt, als die heliopolitanische Anschauung aufzufassen sein, entsprechend der Häufigkeit ihres Vorkommens in den als heliopolitanisch anzusprechenden Teilen³ der Pyramidentexte.

¹ 186. 820. 959. 1524ff. (vgl. mit 820, 883, 2116). ² 848; 1553ff.; 2111ff. und 589 = 767 = 25; vgl. dazu auch die „Wassernamen“ des Osiris: 628f. = 1630f.

³ Es ist hier natürlich nicht der Ort, aufzuzeigen, welche Texte in den Pyramiden im einzelnen als heliopolitanisch anzusprechen sind und welche nicht. Ich kann hier nur die Prinzipien angeben, die mich bei der Einteilung der Texte geleitet haben: 1. Texte, in denen der heliopolitanische Atum (bzw. der neue Atum-Nil) oder die Anschauungswelt der heliopolitanischen Neunheit im Mittelpunkt steht oder doch wenigstens eine solche Rolle spielt, daß ihre Herkunft aus heliopolitanischen Kreisen unzweifelhaft ist, oder 2., daß man auf ihren Ursprung wenigstens mit Wahrscheinlichkeit schließen kann. 3. Aus diesen Gruppen habe ich dann, mit besonderer Berücksichtigung der Gruppe 1, eine Reihe von Anschauungen und häufiger wiederkehrenden Wendungen, Redensarten, Wortspielen herausgehoben und mit ihrer Hilfe noch eine Anzahl von Texten als wahrschein-

Wenn wir somit aus der Überlieferung von Osiris ausgeschieden haben, was eine Folge seiner Aufnahme in den Kreis der Götter von Heliopolis war, nämlich seine Erhöhung und seine Gleichsetzung mit dem neuen Nilwasser, können wir nunmehr auch den Versuch machen, zu erschließen, welche Bedeutung er vor seiner Aufnahme gehabt hatte. Zunächst hatte er also, wie wir sahen, den „Göttern der Erde, Gaue, Städte“ angehört, war also im großen und ganzen nur ein Lokalgott; damit soll natürlich nicht die Möglichkeit geleugnet werden, daß er, wie ich zeigte, im Anschluß an den Gott *nd.tj* schon über den engen Kreis seines Ortes oder Gaus hinausgedrungen sein konnte. Zweitens können wir mit Sicherheit behaupten, daß Osiris schon vor seiner Aufnahme in das System von Heliopolis — also in seinem beschränkten Geltungsbereich — als Totengott angesehen wurde. Als Totengott haben ihn ja die Ägypter zu allen Zeiten angesehen; das ist ja auch der Kern der Sage, die sich allmählich um seine Gestalt gelegt hat. Als Gott der Toten ist Osiris selbst aber ein toter Gott, der in seinem Kult durch das Ritual immer wieder zum Leben erweckt werden muß¹. Daß das Volk so empfunden hat, scheint mir mit voller Klarheit auch aus der Tatsache hervorzugehen, daß im ganzen Alten Reich, ja fast ohne Ausnahme auch noch im Mittleren Reich, kein einziger Personenname vorkommt, der mit Osiris gebildet ist². Man gibt doch wirklich nicht gern einem lebenden Kinde den Namen nach einem Totengott; das wäre ein böses Omen, das man dem Kinde mitgäbe. Und wenn man, wie der Ägypter, mit allen Fasern am Leben hängt, tut man dies noch umso weniger. Gewiß kann es möglich sein, daß in Busiris, wo Osiris nicht nur Totengott, sondern auch Lokalgott war, auch einmal ein Personenname vorkäme, der mit seinem Namen gebildet ist, wie wir bei Personennamen aus

lich heliopolitanisch bezeichnen können; natürlich ist diese Gruppe nur mit Vorsicht zu verwenden. 4. Die große Zahl von Texten, die in keine der vorgenannten Gruppen passen, oder bei denen die Kriterien der Gruppe 3 so vereinzelt erscheinen, daß danach eine Zuteilung zu dieser Gruppe zu gewagt erschien. Daß auch von diesen Texten noch manche aus Heliopolis stammen können, ist selbstverständlich.

1 Dieses Osiriskritial ist in den Pyramidentexten auf den König überschrieben worden: 24—25; 113—114; 575—592; 609—621; 626—653; 765—767; 1627—1637; 1753; 1786—1791; 1805—1806; 1830—1832; 1853—1859; 1884—1897.

■ Die Namen des Murrabverzeichnis: MMD 18 *Wn-nh*, DP 18 *Wn-nfr* und *Wnn-nfr* (DD II 28, MMD 25; D 62; DP II 19) haben m. W. nichts mit Osiris zu tun, der im ganzen AR den Beinamen *Wnn-nfr* noch nicht trägt.

Memphis ganz selten auch einmal einen finden, der mit dem Namen des dortigen Totengottes Sokaris gebildet ist. Daß aber gerade bei der Fülle von Personennamen, die wir im Alten Reich aus Memphis kennen, so selten einer mit dem Namen des Sokaris vorkommt, zeigt die Richtigkeit meiner Behauptung.

Als Totengott kann Osiris gewiß schon, ehe er nach Heliopolis kam, als Sohn des Erdgottes Geb betrachtet sein, vielleicht einer bestimmten örtlichen Form dieses Gottes. Wenn er nämlich schon vor seiner Aufnahme in das heliopolitanische System mit Geb verbunden war, könnten wir zwei Fragen mit Leichtigkeit beantworten. Erstens, woher es kommt, daß gerade er in den Osiristexten eine so überaus hervorragende Rolle spielt; er ist mit Osiris von allen Göttern am engsten verbunden, selbst enger als Horus: er ist es, der die Aufnahme des Osiris in den Kreis von Heliopolis befürwortet¹, er ist es, der den Widerstand der anderen Götter besiegt²; er reinigt die Leiche des Osiris³, er setzt ihm den Kopf an⁴, er gibt ihm seine Augen und öffnet ihm dadurch wieder sein Gesicht⁵, er setzt ihn auf seinen Thron⁶. Und die zweite Frage, woher es gekommen, daß gerade Osiris in das System von Heliopolis eingereiht wurde, fände ebenfalls darin ihre Beantwortung, daß Geb einerseits schon vorher mit Osiris verknüpft gewesen wäre, während er andererseits als Gatte der Nut schon zu einem Bestandteil des neugebildeten Systems geworden war, sodaß er seinen Sohn Osiris gewissermaßen nach sich zog.

Daß all dies reine Hypothesen sind, ist mir wohl bewußt; doch muß ja so oft in diesem Stadium der Religion eine — wenn nur einigermaßen zureichende — Hypothese den nicht zu erbringenden sichereren Beweis ersetzen. Das wird aber auch so ziemlich alles sein, was wir von Osiris vor seiner Vereinigung mit den Göttern des heliopolitanischen Kreises sagen können. Durch seine „Erhöhung“ bei seiner Aufnahme in diesen Kreis ist er zunächst aus einem lokalen Totengott zu einem universellen Totengott geworden. Doch wird sich seine Erhöhung nicht nur auf die Erweiterung seines Geltungsbereiches beziehen, sie wird auch auf die Art seines Wesens selbst gegangen sein; sie könnte man dann in Verbindung bringen mit einer Änderung in den Anschauungen über das Leben nach dem Tode überhaupt, wie wir sie in den Pyramidentexten beobachten können. Ursprünglich betrachtete man den Toten als an sein Grab

1 162; 957; 961; 1013; 1395. 2 590; 634; 1830. 3 626; 1627.
4 840; 843; 639. 5 583. 6 576. 649.

gebunden: an das Grab war das Scheinleben gefesselt, zu dem man den Toten mühsam erwecken konnte, ja mußte, sollte er nicht dem endgültigen Tode verfallen. Damit gab sich eine spätere Zeit nicht mehr zufrieden: der Tote sollte aus seinem Grabe herauskommen, und ihm sollte ein höheres Leben gewährleistet werden. Daher die vielen Himmelfahrttexte in den Pyramiden und die vielen Sprüche, die den Toten irgendwelchen himmlischen Göttern gleichmachen sollen. Daß in Grabkult und -aus schmückung daneben der alte Gedanke lebendig blieb, wird einen Kenner ägyptischer Totenanschauungen nicht verwundern. Auf Osiris angewendet, würde dieser Wechsel in den Totenanschauungen durch seine Erhebung in den Kreis der himmlischen Götter ausgedrückt sein: er ist somit aus einem toten Gott, wie ich ihn vorher nannte, zu einem Gott der Auferstandenen geworden. Außerdem war er zu einer kosmischen Macht geworden. Die Tendenz, kosmisch zu werden, d. h. sich über den engen Geltungsbereich hinaus auszuweiten zur Bedeutung allgemeiner Welt- oder Naturvorgänge, wohnt Totengottheiten wohl allgemein inne, wie die Vergleiche mit anderen, außerägyptischen Totengottheiten zeigen: bei allen findet sich die Neigung, Tod und Auferstehung mit Naturvorgängen zu vergleichen, deren ständiger Wechsel eben durch seine Regelmäßigkeit in dem Menschen die Zuversicht stärkt, daß auch auf seinen sicheren Tod mit derselben Sicherheit die Auferstehung folge. Dem Ägypter lag nun die Wiederbelebung der gesamten Natur durch den neuen Nil, durch den Beginn der Nilüberschwemmung, als Symbol für die Gewißheit seiner eigenen Neubelebung nach seinem Tode am nächsten. Nur dürfen wir das Wort Symbol nicht in der abgeschwächten Bedeutung gebrauchen, wie sie unserer eigenen Anschauung gewöhnlich ist; für das konkrete Empfinden der alten Völker (ja auch schon der heutigen Südvölker), vornehmlich der Ägypter, liegt weit mehr in diesem Begriff: er bedeutet Gleichscheinen, nicht Ähnlichsehen, ja noch mehr Gleichsein und schließlich Identischsein. So ist denn der Gott, in dem sich die Auferstehungshoffnung der Ägypter verkörpert, gleich dem neuen Nil, ja er ist der neue Nil. Später ist in derselben Anschauungsfolge, wie ich sie oben entwickelt habe, der Totengott Osiris auch in der Vegetation wiedergefunden; Ansätze dazu finden sich schon in den Pyramiden, aber in einem Texte, den ich nach meinen Grundfäzen als nichtheliopolitanisch anspreche¹.

Im heliopolitanischen System gilt Osiris auch als Sohn der

¹ 1485, vgl. *ÄZ.* 41, 102.

UO. 24, 1: *Rufsch.*

Nut. Seine Verbindung mit ihr ist — im Gegensatz zu der mit Geb — eine äußerst lose. Er ist allerdings ihr Sohn, aber nicht weil er Osiris ist, sondern weil er ein Toter ist, weil er also, wie jeder Tote, dadurch, daß er als Sohn der Himmelsgöttin neu geboren wird, ein himmlischer Gott, d. h. entweder ein Stern oder gar der Sonnengott, werden will¹. Die Texte, in denen Nut in diesem Sinne in engere Verbindung mit Osiris gebracht wird, sind alle als vorosirisch zu erweisen.

Während Osiris also zu Geb in ganz enger, zu Nut in lockerer Verwandtschaftsbeziehung steht, scheint die Sache bei Seth, der als siebenter Gott in das heliopolitanische System aufgenommen wurde, und der als Bruder des Osiris gleichfalls der Sohn von Geb und Nut ist, gerade umgekehrt gewesen zu sein: wenigstens ist das aus der späteren, aber durchgehenden Überlieferung, die ihm den Beinamen „Sohn der Nut“ gibt, mit ziemlicher Sicherheit zu erschließen. Von Seths Wesen wissen wir nun erheblich mehr als von dem des Osiris. Ohne mich hier im einzelnen mit allen Problemen, die sich an Seth anknüpfen, abzugeben, fasse ich nur das Ergebnis, soweit es wohl einigermaßen feststeht, zusammen. Es hat zwei Formen des Seth gegeben: den Lokalgott von Ombos, der (genau wie der *nd-tj*) ursprünglich wohl nur als *nb-tj*, d. h. als Gott seines Gaues, bezeichnet wurde, und einen allgemein verehrten Gott, der Seth hieß. Wie es dazu kam, daß der Lokalgott von Ombos mit diesem universellen Gott identifiziert wurde, entzieht sich unserer Kenntnis, wird aber wohl auf politische Vorgänge zurückzuführen sein, in deren Verlauf dieser Seth-Nbtj zum Reichsgott von Oberägypten wurde. Als solcher tritt er dann in Parallele und Gegensatz zu Horus, dem Reichsgott von Unterägypten. Außerdem ist aber Seth auch ein kosmischer Gott; an zwei Stellen der Pyramidentexte, und zwar beide Male in der Unaspyramide, also in der ältesten, wird das Wort „Unwetter“ mit dem Sethtier determiniert²; an einer anderen Stelle, ebenfalls im Unas³, wird er mit einem Wort für „Wolke“ in Verbindung gebracht, und schließlich wird an einer weiteren Stelle⁴, nachdem geschildert ist: „der Himmel brüllt, die Erde bebt, Hagel (oder Regen) fällt“, fortgefahren: „ich brülle wie Seth“; das kann natürlich nur auf den Donner gehen. Seth ist also ein Gewittergott, oder vielleicht ein Himmelsgott, der sich

1 Rusch, Himmelsgöttin Nut, S. 16. u. 43.
4 1150.

2 298; 326.

3 261.

in Wolken, Regen, Gewitter manifestiert, so wie Horus ebenfalls ein Himmelsgott ist, der sich in Sonne und Mond manifestiert. (So läßt sich also die Gegnerschaft zwischen Horus und Seth auch kosmisch erklären.) Daß dieser Gewittergott als Sohn der Himmelsgöttin aufgefaßt wird, ist eine vollkommen natürliche Anschauung. Seine Stellung den anderen Göttern gegenüber und zur Welt ist die seinem Wesen entsprechende¹: Seine Kraft wird geachtet, aber auch gefürchtet. Doch, wenn es heißt²: „die beiden Länder fürchten sich vor ihm“, so liegt darin noch durchaus kein Tadel, sondern im Gegenteil die bewundernde Anerkennung seiner Kraft. Überhaupt müssen wir uns hüten, in ihm schon in dieser Zeit den typischen Bösewicht zu sehen, der er später — und zwar durch die weitere Ausgestaltung des Osiriskultes — geworden ist.

Wie ist nun dieser Seth zum Bruder und Gegner des Osiris geworden, und wie kommt es, daß er in das Göttersystem von Heliopolis aufgenommen ist? Diese beiden Fragen sind im Grunde genommen identisch: entweder ist er dadurch der Gegner des Osiris geworden, daß er in das System aufgenommen wurde, oder er wurde in das System aufgenommen, weil er der Gegner des Osiris geworden war. Ursprünglich hat Seth mit Osiris sicher nichts zu tun. Was sollte auch der alte Reichsgott von Oberägypten mit einem unbedeutenden Lokalgott eines kleinen Bezirks des Deltas zu schaffen haben, oder der allgemeine Gewittergott mit einem unbekannten Totengott? Das ganze Alte Reich hindurch, ja selbst in den weitaus größten Teilen der Pyramidentexte steht Seth durchaus nur zu Horus in Parallele. Hier sehen wir nun, dank der Untersuchungen von Sethe und Junker, einigermaßen klar: zwei Götter, die schon kosmisch im Gegensatz standen, sind infolge politischer Ereignisse — Vereinigung und Wiedertrennung des Gesamtreiches, Kampf der einen Reichshälfte gegen die andere, Überwiegen bald des einen, bald des anderen Teiles — bald zu Freunden, bald zu Gegnern, bald zu Siegern geworden. Sie gehören beide im Bewußtsein des Volkes aufs engste zusammen, doch gewiß so, daß dem Unterägypter sein Gott Horus natürlich besonders ans Herz gewachsen ist, während er in Seth immer eine Art Gegner seines Lieblingsgottes sah; dem Oberägypter wird dagegen — wenigstens in der Urzeit — Seth näher gestanden haben, bis sich der Kult des Horus auch über Oberägypten ausbreitete. Bei diesem Stand der Dinge ist es nun doppelt merkwürdig, daß in das Sy-

1 Byr.texte 203—205. 2 ebda. 57.

stem von Heliopolis — also in ein auf dem Boden unterägyptischer Anschauungen entstandenes System — Seth aufgenommen ist, Horus aber nicht. Da gibt es überhaupt nur eine Lösung: Bei dem Aufbau dieses Systemes wurde Horus als Sohn des Osiris angesehen; damit gehört er in die fünfte Generation; die Liste beschränkt sich aber auf vier Generationen. Daß man nun aber nicht auch Seth in die fünfte Generation geschoben hat, wie es seine Parallelstellung zu Horus eigentlich erforderte, sondern ihn neben Osiris in die vierte einreicht, das erklärt sich eben daraus, daß Seth zum Gegner des Osiris geworden ist, mithin auf dieselbe Stufe gestellt werden mußte. Nur verlange man nicht von der Denkart der Ägypter, selbst nicht von der der Theologen, die Konsequenz, daß man jetzt den Kampf zwischen Horus und Seth, der bis dahin so lebendig in der Anschauung des Volkes lebte, ganz vergessen hätte. Im Rahmen der Osirissage tritt Seth durchaus als Feind des Osiris auf, im Rahmen der Horusan Anschauungen durchaus als Gegner des Horus. Das kann ruhig eine Zeitlang nebeneinander bestanden haben. Allmählich aber führt das Streben nach Systematik zu einer Vereinigung beider Anschauungen. Da mit der Zeit die Osirissage alle anderen Sagen in den Schatten stellt, so wird die zweite Auffassung der ersten angeglichen, und zwar so, daß jetzt Horus mit Seth nicht mehr in seinem eigenen Interesse kämpft, sondern im Interesse seines Vaters Osiris: sein Kampf gegen seinen eigenen Feind ist also zu einem Rachekampf gegen den Feind seines Vaters geworden. Und doch blickt in der immer lebendigen Überlieferung von den Nachstellungen, die Seth dem Horuskinde bereitet, noch die ursprüngliche Anschauung durch, die als den eigentlichen Gegner des Seth den Horus auffaßte.

Damit hat sich die vorhin aufgeworfene Frage, wodurch Seth zum Gegner des Osiris geworden sei, noch mehr kompliziert; denn nun dürfen wir nicht mehr das Problem Osiris-Seth für sich allein behandeln, sondern müssen damit zugleich die neue Frage verbinden, wie denn Horus zum Sohn des Osiris wurde. Daß dies beides mit der Aufnahme des Seth und der Nichtaufnahme des Horus in die Neunheit von Heliopolis zusammenhängt, das sahen wir schon. Für die Beantwortung dieser Fragen halte ich es nun für angebracht, die Probleme, deren Einheit ich dargelegt habe, nacheinander zu behandeln. Zunächst also zur Frage, wodurch Seth zum Gegner des Osiris wurde. Osiris war ursprünglich ein Totendämon, also als solcher tot, oder — in der für unser Denken nicht mehr recht faßbaren Anschauungsart — als Toter lebend, entsprechend der ur-

sprünglichen Totenanschauung der Ägypter. Nach seiner Erhöhung aber, die ihn, wie wir sahen, über den Zustand des Todlebens hinausführt, noch mehr aber nach seiner Gleichsetzung mit regelmäßig wiederkehrenden Naturgeschehnissen muß, wie seine Auferstehung, so auch sein Tod kausal erklärt werden. Die kausale Erklärung seiner Auferstehung geben uns die zahlreichen Texte des oben erwähnten Osirisrituals, durch das im Kult seine Auferstehung herbeigeführt wird. Zur kausalen Erklärung seines Todes aber braucht man jemand, der seinen Tod verursacht; denn daß sein Tod ein gewaltsamer gewesen ist, zeigt uns die Analogie anderer, nicht-ägyptischer Auferstehungsgötter. Zu der neuen Auffassung des Osiris als Auferstehungsgott gehören also als unbedingt notwendige Ergänzung die Nachstellungen und der Tod seitens eines Gegners. Doch genügt es natürlich nicht, daß er einmal einen Gegner gehabt hat, der ihn einmal umbrachte, und der dann verschwindet, sondern, wie — entsprechend der jährlichen Wiederholung des Naturgeschehens — Osiris jedes Jahr wieder aufersteht, muß er vorher auch jedes Jahr getötet werden. Daß freilich im Ritual des Kultes und der Feste der erste Akt, der der Tötung, möglichst — fast möchte ich sagen — vertuscht wird, ist nur zu natürlich, dadurch wird aber selbstverständlich die Notwendigkeit, daß ein Gegner ständig vorhanden ist, nicht beseitigt. So kann daher der Gegner, wenn er (das ist die Vorbedingung für die Auferstehung des Osiris) besiegt ist, nicht getötet werden, sondern muß weiterleben — für seine notwendige Tätigkeit im nächsten Jahre. Als Gegner aber, der Osiris tötet, findet sich leicht der Gott, der für die unterägyptische Auffassung von jeher als Gegner *ἄρ' ἐχθρὸν* galt: Seth; sein ursprünglicher Kampf gegen Horus braucht dann nur in einen Kampf gegen Osiris umgebogen zu werden. Da nun, wie wir sahen, für den Osirisgedanken auf dieser Stufe die Existenz des Seth unbedingt notwendig ist, so haben wir darin auch die Erklärung der zunächst befremdenden Tatsache, daß Seth in das heliopolitanische System aufgenommen ist, — trotz seiner Gegnerschaft gegen Osiris, oder, wie wir jetzt sagen müssen, gerade wegen seiner Gegnerschaft. Naturgemäß muß aber in der Anschauung des Volkes mit zunehmender Beliebtheit des Osiris mit der Zeit auch eine Zunahme des Hasses oder der Verachtung gegen Seth eintreten. Dieser Zustand bereitet sich in den Pyramidentexten vor, gelangt aber erst viel später zum Abschluß. Noch gibt es in den Pyramiden eine Fülle von Stellen, an denen Seths Name durchaus mit aller Achtung genannt wird, sogar in der Verbindung mit dem

Toten¹. Gerade im Rahmen des Totenkultes und in den Totentexten wird in der Folgezeit der Name des Seth zuerst vermieden, während er sich in den Gedanken der Lebenden und im Kult noch lange kräftig hält: gibt es doch in später Zeit sogar in Heliopolis noch einen Priester des Seth, dessen Vater den bedeutungsvollen Namen „Seth-Hor ist zufrieden“ trägt². Am deutlichsten kommt dieser Zwiespalt in den Anschauungen über die Bedürfnisse der Lebenden und der Toten bei Sethos I. zum Ausdruck, der als lebender Herrscher mit Stolz seinen Namen nach Seth führt, in seiner Grabanlage aber einen anderen Namen annimmt. Später hat dann die Verachtung des Sethnamens im Totenkult auch die Anschauungen der Lebenden beeinflusst, gewiß zu einer Zeit, in der der Osiriglaube, der bis dahin auf das Gebiet des Todes beschränkt war, sich auch in die Welt der Lebenden eindrängte. Doch um von diesem Ausfluge in viel spätere Zeiten zurückzukehren — daß die Wahl des Seth zum Gegner des Osiris zusammenfällt mit der Aufnahme des Seth in das System von Heliopolis, glaube ich wahrscheinlich gemacht zu haben. Daß man ihn aber zugleich auch als Bruder des Osiris ansah, mag außer auf die genealogischen Rücksichten im Rahmen des Systems noch auf zwei Dinge zurückzuführen sein. Es mag erstens der dem Orient naheliegende Gedanke an die in Politik und Märchen so häufigen Bruderkämpfe eingewirkt haben, zweitens aber war Osiris von vornherein der Sohn des Geb, Seth dagegen der der Nut, ein System aber, in dem Geb und Nut als Gatten erscheinen, muß, wenn es auch Osiris und Seth dazunimmt, diese beiden zu Brüdern machen.

Wie konnte sich nun dieser Kampf des Seth gegen Osiris kosmisch darstellen lassen; denn daß die heliopolitanische Theologie ihn so zu erklären versuchte, daran zweifle ich bei ihren kosmischen Tendenzen keinen Augenblick. Beweise oder Belege dafür haben wir freilich nicht; und doch kann man im Rahmen des Wahrscheinlichen eine Rekonstruktion der kosmischen Darstellung versuchen. Daß wir zu diesem Zwecke die kosmische Auffassung des Seth als Gewittergott nicht gebrauchen können, liegt auf der Hand; dazu kommt, daß ein solcher zwar recht wohl töten kann, aber nur einmal, nicht regelmäßig; es kam aber für den Osirisdanken auf das regelmäßige, jedes Jahr wiederkehrende Getötetwerden an. Da wir nun mit großer Wahrscheinlichkeit die Gleichsetzung des Osiris mit dem

¹ Nur einige besonders bezeichnende Stellen: 488f.; 1453ff.; 1467; 622.

² Äg. 20, 41.

neuen Nil als kosmische Auffassung der Heliopolitaner von diesem Gotte erkannt haben, müssen wir uns, um für Seth ebenfalls eine kosmische Gleichung zu finden, in demselben Anschauungskreise bewegen. Da trifft es sich nun günstig, daß gerade in der 5. Dynastie, also in der Zeit, in der das System abgeschlossen war, Seth außerhalb der Pyramidentexte¹ als Gott der Fremde oder Wüste erscheint: neben Soped, „dem Herrn der Fremdländer“, der ja als Gott des Gaues Arabia zu dieser Rolle wie geschaffen ist, führt Seth gefesselte Barbaren herbei; gewiß haben wir hier zunächst an die lokale Form des Seth zu denken, an den in Ombo verehrten *Nbtj*. Gehört doch zu seinem Bereich auch die nahe Wüste und die wenig nördlich von Ombo mündende wichtige Karawanenstraße vom Roten Meere. Da dieser Lokalgott aber längst mit dem Universalgott Seth verschmolzen ist, so kann naturgemäß auch damals schon die Geltung des Omboiten als Herrn der Wüste auf den gemein-ägyptischen Seth übergegangen sein; daß die Folgezeit ihn so auffaßt, ist ja bekannt genug. Diese Bedeutung des Seth ist nun aber gerade diejenige, die wir für die Rekonstruktion der kosmischen Auffassung vom Kampf zwischen Seth und Osiris gebrauchen, mag man nun beim Herrn der Wüste mehr an den Sand oder an den Gluthauch der Wüste denken. Das Unterliegen des Osiris unter Seth würde sich also kosmisch darstellen als die alljährlich wiederkehrende Vernichtung der durch das „neue Wasser“ gebrachten Nilüberschwemmung unter dem Sande oder der Glut der Wüste. Diese Deutung stimmt mit der späteren Gestalt der Osirisfage völlig überein.

Wir müssen nunmehr zur zweiten Frage übergehen, wie Horus zum Sohne des Osiris geworden ist. Daß er ursprünglich nichts mit Osiris zu tun hatte, ist jedem klar, der das Wesen dieser beiden Gottheiten kennt. Ja, wir können in den Pyramiden, ja sogar in den Texten, die ich als Osirisritual bezeichnet habe, noch deutlich erkennen, wie Horus erst allmählich in die Osirisfage eindringt. Die beiden Götter, die sich um Osiris besonders bemühen, sind Thoth und, wie wir schon sahen, Geb. Nun wird in den Texten dieses Osirisrituals häufig ein und dieselbe Handlung bald einem von diesen Göttern, bald aber dem Horus zugeschrieben; an einer dieser Stellen² ist nun ganz deutlich zu erkennen, wie Geb in den Hintergrund gedrängt wird; dort heißt es in zwei aufeinanderfol-

1 Es handelt sich um eine Darstellung aus dem Totentempel des Sahu-Rê; Borchardt, Grabdenkmal des Sahu-Rê, II, S. 19, Blatt 5. 2 583.

genden Versen: „Gib dir (Osiris) deine beiden Augen . . . , Gib veranlaßt, daß Horus sie dir gibt“; aus dem eigentlichen Täter der Handlung ist also durch das Eindringen des Horus der intellektuelle Urheber geworden.

Alle die Tätigkeiten, die Horus seinem Vater Osiris erweist, finden ihre Zusammenfassung in dem Verb *nd*, das, in langer Gewohnheit mit „rächen“ übersetzt, viel zu eng gefaßt wird; wir müssen es eben als allgemeinen Ausdruck für alle die Handlungen fassen, die nach den Forderungen des Totenkultes der *s3-mrî*, d. h. der Sohn als Totenpriester seines Vaters, dem Verstorbenen zu leisten verpflichtet ist. Meist leitet man diese Tätigkeiten des *s3-mrî* von der Rolle her, die Horus seinem Vater Osiris gegenüber spielte; in Wirklichkeit liegt die Sache aber umgekehrt: das Auftreten des Sohnes als Totenpriester ist viel älter als die Verbindung des Osiris mit Horus. Der Sohn übt die Tätigkeit als *s3-mrî* schon längst aus, ehe die Osirisanschauung allgemein in den Totenkult aufgenommen ist¹. Wie also ein jeder Tote nach alter Anschauung eines solchen *s3-mrî* bedarf, mußte auch Osiris einen solchen erhalten. Da nun der Sohn seinem Vater gegenüber, der von einem Feinde ermordet war, neben den allgemeinen Aufgaben des Totenkultes die besondere Pflicht der Rache zu übernehmen hatte, so fand sich als Sohn des Osiris leicht Horus, der seit alter Zeit mit dem Feinde des Osiris selbst gekämpft hatte, und dessen Kampf nunmehr nur als Rachekampf für seinen Vater aufgefaßt zu werden brauchte; war er ja doch dadurch, daß sein Gegenspieler Seth mit Osiris verbunden wurde, von ihm gelöst und gewissermaßen für anderweitige Verwendung freigeworden. Ja, noch von einer anderen Seite aus konnte die Angliederung des Horus an Osiris als dessen Sohn erleichtert werden: Wenn die Hypothese, die ich weiter unten über die Verbindung der Isis mit Osiris aufstelle, richtig ist und andererseits Horus schon seit je als Sohn dieser Göttin angesehen wurde, könnte man sich auch leicht vorstellen, daß Isis bei ihrer Vereinigung mit Osiris ihren Sohn nach sich gezogen hätte. Daß aber Horus eigentlich nicht der Sohn des Osiris war, fühlt man noch klar aus der Sage heraus; zweifelt doch Seth vor dem Gericht von Heliopolis gerade die Sohneschaft des Horus an; erst die Anerkennung, daß Horus wirklich der Sohn des Osiris sei, gab

¹ Ein charakteristisches Beispiel einer solchen vorosirischen Tätigkeit des *s3-mrî* habe ich im 53. Bande der *ÄZ.* behandelt.

die Entscheidung¹. Und doch hält sich das Gefühl, daß Horus im Grunde genommen nur der Sohn der Isis sei, bis in die Spätzeit in dem ständigen Gebrauch des Beinamens Harisiesis.

Mit Isis nämlich ist Horus von Anfang an verbunden: wie der Sonnengott Rê als Sohn der Himmelsgöttin Nut gilt, so der Himmels- (und Sonnen-) Gott Horus als Sohn der Himmelsgöttin Isis. Osiris dagegen steht ursprünglich mit Horus nicht in Verbindung; das zeigt auch die Erzählung von der posthumen Empfängnis des Horus durch Isis, wie sie in dem schon öfter genannten Osirisritual² in aller Deutlichkeit erzählt wird und bis in die späte Zeit in Sage und Kult eine große Rolle spielt: wird doch oft bei der Mumie auf die Stelle des Phallus ein als Isis bezeichnetes Sperberweibchen gesetzt; so auch auf dem späten Osiris-totenbett, das Amélineau bei Abydos gefunden hat. Dieser Zug der Sage, daß Isis ihren Sohn von dem toten Osiris empfangen hat, ist der mythologische Niederschlag der religionshistorischen Tatsache, daß Horus erst nachträglich zum Sohne des Osiris geworden ist.

Es bleibt uns nun von der Neunheit nur noch ein Göttingen-paar übrig: Isis und Nephthys. Bei allem, was uns bei diesen beiden noch dunkel bleibt, scheint eins sicher: beide gehören, als sie mit Osiris in Verbindung treten, zusammen. Wenn wirklich einmal eine von ihnen allein genannt wird, so übt doch auch sie nur die Tätigkeit aus, die sie an anderen Stellen mit ihrer Genossin teilt. Auch die Namen der beiden sind ähnlich gebildet: bildhafte Namen, die bei Isis an den Sitz, bei Nephthys an das Haus erinnern. Welcher Sitz und welches Haus gemeint ist, zeigt der dritte ähnlich gebildete Name, der der Hathor. Also werden wir auch bei den beiden anderen an den Himmel zu denken haben. Dazu kommt noch eine weitere Ähnlichkeit zwischen Hathor und wenigstens der Isis. Wie Isis gilt auch Hathor als Mutter des Horus; ja, daß sie ursprünglich mit Horus verbunden war, zeigt schon die Bildung des Namens. Außerdem gibt es in einem Grabe der 6. Dynastie in Meir³ einen Priester der als zusammengehöriges Paar aufgesaßten Isis-Hathor; und schließlich wird an einer Stelle der Pyramiden⁴ Hathor die Gattin des Osiris genannt. Hathor, Isis und — nehmen wir nach dem Vorgefagten auch Nephthys dazu, sind also

¹ In den Pyramidentexten nur allgemeine Anspielungen; dazu gehören die Stellen, in denen Horus seinen Vater anerkennt (so übersehe ich das *h*): 612; 587; 589; 580; 767 = 25. Vgl. auch 640 und 1219. ² 632 = 1635 (vgl. auch 186; 1199; 1505; 1787). ³ Annales du service XV, S. 212 ff. ⁴ 466.

fast identisch; demnach verkörpern diese drei Gottheiten alle den Himmel, vielleicht nur als örtliche Abarten ein und derselben Göttin. Mit dieser Geltung von Isis und Nephthys paßt es aufs beste zusammen, daß beide in den Pyramiden mehrfach mit der Sonnenbarke in Verbindung gebracht werden¹. Während nun aber Hathor das ganze Alte Reich hindurch eine große Rolle spielt, stehen Isis und Nephthys in der Vorstellung der Ägypter völlig zurück. Es gibt nach meiner Kenntnis aus dieser Zeit nur einen mit Isis gebildeten Personennamen² und nur zwei oder drei Erwähnungen von Priestern dieser Göttin, alle aus der 6. Dynastie; Nephthys kommt im Alten Reich außerhalb der Pyramidentexte überhaupt nicht vor. Das liegt natürlich daran, daß beide Lokalgöttinnen des Deltas waren (von der Isis werde ich dies noch genauer aufzeigen), Deltaüberlieferungen aus dem Alten Reich aber kaum erhalten sind; somit sind beide erst durch die Ausbreitung der heliopolitanischen Theologie weiteren Kreisen bekannt geworden.

Mit dieser Himmelseigenschaft der Isis und Nephthys paßt nun aber eine andere Eigentümlichkeit dieser beiden Göttinnen gar nicht zusammen: sie werden stets der Neith und Selsis parallelgestellt, und zwar als Totenbesorgerinnen (das geht sogar so weit, daß einmal³ Neith an Stelle der Selsis als Gattin des Seth bezeichnet wird): auch sie stehen in engster Verbindung mit dem Toten, und zwar auch dann, wenn dieser nicht dem Osiris gleichgesetzt wird. Sie säugen den Toten⁴, sie stehen zu seinen beiden Seiten⁵, auf ihren Schenkeln steigt er zum Himmel empor⁶; ihnen sind Fuß- und Kopfsende des Sarges vorbehalten, oder auch die beiden entsprechenden Wandstücke. Gewiß denkt der Ägypter, wenn er auf dem Sarge Texte oder Abbildungen der Isis und Nephthys immer wieder auftauchen sieht, an die Rolle, die sie in der Osirissage spielen. Wie aber die Mut, die auf Deckel und Boden der Särge abgebildet zu werden pflegt, oder deren Texte dort stehen, sicher auf Grund vorosirischer Anschauungen dorthin gekommen ist, wenn auch der Ägypter selbstverständlich in ihr später nur die Mutter des Osiris erblickt, genau so wird auch der Grundgedanke der Sitte, Kopf- und Fußende des Sarges mit Isis- und Nephthysdarstellungen oder -texten zu versehen, ebenfalls älter sein als die Gleichsetzung des Toten mit Osiris. Wie es aber gekommen ist, daß dieses Göttinnenpaar sich solchem Totendienst gewidmet hat, weiß ich nicht; festzustellen ist nur die

1 210; 1347. 2 Nach W. Murray's Index. 3 Pyr.texte 1521. 4 ebda. 370; 707. 1154 u. a. m. 5 Pyr.texte 2098. 6 ebda. 379. 996.

Tatsache, daß auch die beiden anderen Himmelsgöttinnen Nut und Hathor sich ebenfalls zu Totengottheiten entwickelt haben; da aber der Weg, auf dem bei diesen beiden die Umwandlung vor sich gegangen ist, bei beiden ein verschiedener ist, so ist ein Analogieschluß auf die Entwicklung der Iſis und Nephthys zu Totengöttinnen natürlich nicht möglich.

Dagegen könnte die Parallele der Nut uns vielleicht eine Andeutung dafür geben, wie möglicherweise Iſis und Nephthys in Verbindung mit Oſiris getreten sein könnten. Wie nämlich Nut, weil der Tote als Stern oder gar als Sonnengott von ihr neu geboren werden sollte, schon in vorosirischer Zeit zur Mutter des Toten geworden war, und Oſiris aus dem Grunde ihr Sohn geworden sein mag, weil er eben auch ein Toter war, so kann auch die enge Verbindung, in die Iſis und Nephthys zu diesem Gott getreten sind, auf diesem indirekten Wege erfolgt sein. Damit würde dann zugleich die merkwürdige Tatsache erklärt sein, daß sie auch Oſiris gegenüber zunächst durchaus als Paar auftreten: beide suchen gemeinsam den toten Oſiris, beide beweinen ihn gemeinsam, als sie ihn gefunden haben, beide vereinigen seine Glieder, geben ihm sein Herz, reinigen ihn, gemeinsam begrüßen sie den Auferstandenen¹. Selbst in der Rolle der Gattin des Oſiris scheint Nephthys ihrer Schwester nicht nachgestanden zu haben: die spätere Überlieferung, wie wir sie bei Plutarch finden, Oſiris habe mit Nephthys Ehebruch getrieben, kann sehr wohl einen alten Kern enthalten, wie ja überhaupt die Züge der Sage, die dem Plutarch nicht in das Bild, das er sich gemacht hat, hineinpaffen, manches recht Aeltertümliche enthalten. Es kommt hinzu, daß auch eine Pyramidenstelle diesen Gedanken einer Stellvertretung der Iſis durch Nephthys in der Ehe mit Oſiris enthält².

Selbstverständlich sind diese beiden Göttinnen früher einmal getrennt gewesen und sind erst dann — ähnlich wie wir es von dem Brüderpaar Horus und Seth wissen — infolge irgendwelcher religiösen oder politischen Ereignisse miteinander verbunden worden. Welcher Art diese waren, läßt sich natürlich bei der Dürftigkeit der Überlieferung nicht ahnen. Doch können wir wenigstens für Iſis mit einiger Wahrscheinlichkeit den Ort angeben, von dem ihr Kult ausgegangen sein wird; es ist der Ort Chemmis im Delta, der schon in den Pyramidentexten mehrfach³ in enge Beziehung zu Iſis und

¹ Beispiele dafür in dem angeführten Oſirisritual und auch sonst in Fülle.

² 1273 (nach Sethes Deutung in der Bearbeitung dieser Texte für das Wörterbuch). Vgl. auch 1787 u. 632 a, 5 mit 1635 b u. 1636 a. ³ 1214 (in Chemmis heißt Iſis die „Große“); 1703; 2190.





ihrem Sohn Horus gebracht wird und auch die ganze spätere Zeit in Kult und Sage der Isis eine hervorragende, vielleicht die hervorragendste Rolle spielt. Mit Chemmis steht nun Isis wirklich allein in Verbindung, und Horus ist allein ihr Sohn, nicht auch der der Nephthys. Von der Eigenbedeutung der Nephthys aber wissen wir nichts; daß sie zu Seth in Beziehungen gestanden habe, wie Isis zu Horus, ist nicht anzunehmen; im Gegenteil, mit ihm ist sie erst durch ihre Aufnahme in das System von Heliopolis in Verbindung getreten. Als dieses nämlich Isis und Nephthys übernahm, stellte es das Schwesternpaar dem neugeschaffenen Brüderpaar Osiris-Seth gegenüber, und zwar so, daß Isis als Gattin des Osiris, Nephthys als Gattin des Seth hingestellt wurde. Somit waren auch sie zu Kindern von Geb und Nut geworden. Daß dies aber nur Zwang des Systemes ist, nicht Volksanschauung, beweist deutlich die Tatsache, daß beide nirgendwo — außer in dem Schema — als Töchter dieser Gottheiten aufgefaßt werden. Auch hierin zeigt sich wieder das Künstliche dieses Systemes.

Damit war denn das System der großen Neunheit von Heliopolis zustande gekommen, das seinen Siegeszug durch ganz Ägypten genommen hat. Horus hatte, wie wir schon sahen, in ihm keinen Platz, weil er in die fünfte Generation gerückt war; daher schuf man dann — wohl nicht lange nach der Aufstellung der großen Neunheit — nach ihrem Vorbilde die „kleine Neunheit“ von Heliopolis, die außer Horus noch eine Anzahl von Gottheiten umfaßte, die in dem großen System keinen Raum gefunden hatten, aber, wie Thoth, in der Osirisage eine Rolle spielten.

Daß bei meinem Versuch, dieses System zu analysieren, noch manches unklar geblieben ist, ist mir bewußt; auch, daß im einzelnen noch manches irrtümlich gefaßt sein mag, auch darüber gebe ich mich keiner Täuschung hin. Nur glaube ich nicht, daß man mir den Vorwurf machen kann, ich habe zuviel des Rationalen hineingebracht; denn was mir bei dem ganzen System gerade das Charakteristische zu sein scheint, ist eben das Bewußte und Konstruktive dieses Systems: es ist ein rein theologisches Gebilde. Daß auch sein Zweck ein theologischer ist, geht schon daraus hervor, daß sich an die Göttergenealogien keine menschliche Genealogie anschließt, wie sie sonst in anderen Kulturgebieten zu folgen pflegt, um die Herrscherhäuser oder einzelne Adelsfamilien abzuleiten. Das Wunder-

barste ist nun die Tatsache, daß das System von Heliopolis trotz seiner theologischen Konstruktion vollständig in das Volksbewußtsein übergegangen ist; mit ihm ist Osiris, der bis dahin nur eine untergeordnete Rolle in einem kleineren Bezirk des Deltas gespielt hatte, ebenfalls in immer weitere Kreise Ägyptens eingedrungen, um schließlich fast der Hauptgott des Landes zu werden. Daß bei dieser Ausbreitung bewußte Propaganda der heliopolitanischen Priesterkreise mitgewirkt hat, können wir an einem Pyramidentext noch deutlich erkennen: es handelt sich um einen heliopolitanischen Text¹, der in der künstlerischen Form immer wiederkehrender Wiederholungen für den neuen Gott Reklame macht: zunächst wird Osiris zu den anderen Gottheiten der Neunheit in Beziehung gebracht, und zwar zu Atum, Schu, Tefnut, Geb und Nut in der Form: „dein Sohn ist Osiris“, zu Isis, Seth, Nephthys in der Form: „dein Bruder ist Osiris“; es folgen noch als die wichtigsten Vertreter der kleinen Neunheit Thoth, als dessen Bruder, und Horus, als dessen Vater er bezeichnet wird. Schließlich wird zusammenfassend Osiris der großen und kleinen Neunheit gewissermaßen vorgestellt: „große (bzw. kleine) Neunheit: das ist Osiris“. Dabei bemerke ich ausdrücklich, daß wir hier Osiris selbst vor uns haben, nicht etwa den mit Osiris bezeichneten König; die Nutzenwendung auf den Toten steht jedesmal erst in dem Verse, der auf den eigentlichen Osiristext folgt, und zwar regelmäßig in der Form: „lebt er (nämlich dieser mit einem Gliede der Neunheiten in Verwandtschaft gebrachte Osiris), so lebt auch der tote König, ist er nicht tot, so ist auch der König nicht tot“. Der zweite Teil dieses interessanten Textes gibt dann in der gleichen literarischen Form der sich stets wiederholenden Perioden eine Anzahl von Kultorten und Kultnamen des Osiris, beginnend natürlich mit Heliopolis.

Bergegenwärtigen wir uns noch einmal: vor der Mitte der 5. Dynastie ist Osiris überhaupt unbekannt; von da an gewinnt er in langsam steigendem Maße an Bedeutung; und nun steht am Ende der 5. Dynastie ein solcher Text, wie ich ihn soeben umrissen habe; da kann man sich der Überzeugung gar nicht verschließen, daß dieser Gott seine Verbreitung im wesentlichen solcher und ähnlicher Propaganda während des politischen und kulturellen Einflusses von Heliopolis im Laufe der 5. Dynastie verdankt. Mit der 6. Dynastie scheint Osiris schon in das Bewußtsein der weitesten Kreise eingedrungen zu sein; passiert es doch bald nach dieser Zeit einem Schrei-

ber, der   schreiben will, daß er statt dessen   schreibt; die beiden ersten Zeichen erinnern ihn sofort an den Namen des bekannten Gottes¹.

Das System von Heliopolis ist nun so sehr Eigentum ganz Ägyptens geworden, daß auch die theologische Spekulation anderer Orte, wenn sie sich ein eigenes System schaffen will, darauf zurückgreifen muß: sie übernimmt meist das heliopolitanische System unverändert und schiebt nur ihren Lokalgott davor oder setzt ihn an die Stelle des Atum. Als frühestes Beispiel dafür führe ich das System von Memphis an, das uns in dem von Erman² mit C bezeichneten Kommentar des bekannten Schabakatextes überliefert ist. Dieser Kommentar ist ein Versuch, dem überragenden Einfluß des heliopolitanischen Systems ein memphitisches gegenüberzustellen, doch benutzt der Verfasser zu diesem Zwecke dasselbe heliopolitanische System, um nur seinen Lokalgott Ptah davorzusetzen. Somit kann dieser Teil des Schabakatextes erst nach Verbreitung des Systems von Heliopolis entstanden sein; ich weiche also in der Zeitansetzung dieses Kommentares nicht unwesentlich von Erman ab: Erman möchte ihn in eine Zeit vor der 5. Dynastie setzen, in der Memphis der politische Mittelpunkt des Reiches war und auch zum religiösen Mittelpunkt werden wollte; ich dagegen setze ihn in eine ebensolche Zeit nach der 5. Dynastie³. Das könnte, um unter allem Vorbehalt eine solche Zeit zu nennen, beispielsweise die der 8. Dynastie gewesen sein, die nach Manetho aus Memphis stammte, und in der diese Stadt vorübergehend eine Rolle spielte. Man könnte übrigens auch an die Zeit des Meri-ka-Ré denken, jenes Königs der 10. Dynastie, aus dessen Zeit eine Anzahl von Denkmälern in Sakkarah gefunden sind, die die durchschnittliche Kunst der damaligen Zeit weit überragen, und dessen Rolle vielleicht auch sonst bedeutender gewesen ist, als es die bisherige Überlieferung ahnen läßt.

1 Weill, *décrets royaux*, Taf. IV u. S. 9 (8. Dyn.); allein als mechanisches Verschieben aus dem Hieratischen kann der Irrtum nicht gedeutet werden. 2 Ein Denkmal memphitischer Theologie, Abh. der Berl. Akad.

3 Auch den von Erman mit B bezeichneten Teil dieses Textes möchte ich nicht vor die 5. Dynastie setzen; er mag etwa gleichzeitig mit den Pyramidentexten entstanden sein; enthält er doch einen Spruch, der geradezu wie ein Zitat aus dem schon öfter angeführten Osirisritual der Pyramidentexte aussieht: Erman Bc Nr. 1 = Pyr. 24 u. 766. Die von Erman hervorgehobene Altertümlichkeit der Sprache scheint mir gegen diesen Ansatß kaum ins Feld geführt werden zu können.

Wie dem auch sei, der Versuch, mit Ptah an Stelle des heliopolitanischen Atum-Ré ein neues System zu bilden, das für ganz Agypten maßgebend sein konnte, mißlang; mag dazu auch die politische Verfahrtheit der Zeit zwischen dem Alten und Mittleren Reich beigetragen haben, im wesentlichen aber wird das Mißlingen dieses Versuches darauf zurückzuführen sein, daß das heliopolitanische System schon im Denken der Agypter seinen festen Platz gefunden hatte.

Druck von August Pries in Leipzig.

Landau, Wilh. Freiherr von: Die Phönizier. 2. durchgef. Aufl. (32 S.) [2, 4] Gm. 0,60
 — Die phönizischen Inschriften. (28 S.) [8, 3] Gm. 0,60
Lushan, Felix v.: Entstehung u. Herkunft der ionischen Säule. (43 S. m. 41 Abb.) [13, 4] Gm. 0,60
Meisner, Bruno: Assyrische Jagden. Auf Grund alter Berichte und Darstellungen geschildert. (32 S. m. 21 Abb.) [13, 2] Gm. 0,60
 — Grundzüge der babylonisch-assyrischen Plastik. (II, 156 S. m. 261 Abb.) [15] Gm. 3,50; geb. 4,50
 — Das Märchen vom weisen Aschur. (32 S. m. 2 Abb.) [16, 2] Gm. 0,60
 — Aus dem altbabylonischen Recht. Skizzen. (32 S.) [7, 1] Gm. 0,60
Reichersmidt, Leopold: Die Entzifferung der Keilschrift. Dargestellt. 2., verb. Aufl. (32 S. m. 3 Abb.) [5, 2] Gm. 0,60
 — Die Hettiter. 2., erweiterte Aufl. (35 S. mit 9 Abb.) [4, 1] Gm. 0,60
+ Rüller, W. Rag: Die alten Ägypter als Krieger und Eroberer in Äsien. (32 S. m. 7 Abb.) [5, 1] Gm. 0,60
 — Äthiopien. (32 S.) [6, 2] Gm. 0,60
Riebuhr, Karl: Die Amarna-Zeit. Ägypten und Vorderasien um 1400 v. Chr., nach dem Totenfahndung von El-Amarna. 3., durchgef. u. verb. Aufl. (32 S.) [1, 2] Gm. 0,60
Sefele, Baron Felix von: Keilschriftmedien in Parallelen. 2., umgearbeitete Aufl. (31 S. mit 1 Keilschrifttafel.) [4, 2] Gm. 0,60
Oppenheim, Rag Freiherr von: Der Tell Halaf und die verschleierte Göttin. (44 S. m. 1 Kartens-
 stizze u. 15 Abb.) [10, 1] Gm. 0,60
Prasch, Justus B.: Dareios I. (36 S.) [14, 4] Gm. 0,60
 — Ramchys. (31 S.) [14, 2] Gm. 0,60
 — Rhos. (32 S. m. 7 Abb.) [13, 3] Gm. 0,60
Roeder, Günther: Ägypter und Hettiter. (64 S. mit 30 Abb.) [20] Gm. 2 —
 Gebunden nur erhältlich zusammen m. Jg. 19 des WD. in einem Bände.
Rufsch, Adolf: Die Stellung des Osiris im theolo-
 gischen System von Heliopolis. (31 S.) [24, 1] Gm. 1,20
Sachs, Kurt: Altägyptische Musikinstrumente. (24 S. m. 20 Abb.) [21, 3/4] Gm. 1,20
+ Sanda, A.: Die Atramäer. (32 S.) [4, 3] Gm. 0,60
Schäfer, Heinrich: Sinn und Aufgaben des Berliner Ägyptischen Museums. (31 S. m. 3 Plänen.) [22, 1/2] Gm. 0,60
 — Grundlagen der ägypt. Kunstdarstellung. (38 S. m. 10 Abb.) [23, 4] Gm. 0,75
Schwenzner, Walter: Das geschäftliche Leben im alten Babylonien nach den Verträgen u. Brie-
 fen dargestellt. (32 S.) [16, 1] Gm. 0,60
Selke, Kurt: Die Ägyptologie. Zweck, Inhalt u. Bedeutung dieser Wissenschaft u. Deutschlands Anteil an ihrer Entwicklung. (43 S.) [23, 1] Gm. 0,60
Seigelsberg, Wilh.: Die Schrift und Sprache der alten Ägypter. (32 S. m. 3 Abb.) [8, 2] Gm. 0,60
Steinmeyer, Franz K.: Über den Grundbesitz in Babylonien zur Kassitenzeit. Nach den sog. Grenzsteinen. (32 S. m. 7 Abb.) [19, 1/2] Gm. 1,20
Stiel, Rag: Seleucia und Kleisophon. (64 S. m. 1 Abb. u. 3 Kartensstizzen.) [16, 3/4] Gm. 1,20
+ Ulmer, Fr.: Hammurabi, sein Land und seine Zeit. (36 S. mit 3 Abb.) [9, 1] Gm. 0,60

Ungnad, Arth.: Die Deutung der Zukunft bei den Babyloniern u. Assyriern. (36 S.) [10, 3] Gm. 0,60
Weber, Otto: Arabien vor dem Islam. 2., durch-
 gef. u. erweit. Aufl. (36 S.) [3, 1] Gm. 0,60
 — Forschungsreisen in Süd-Arabien bis zum Auf-
 treten Eduard Glasers. (34 S. mit 3 Karten-
 stizzen u. 4 Abb.) [8, 4] Gm. 0,60
 — Dämonenbeschwörung bei den Babyloniern
 u. Assyriern. (37 S.) [7, 4] Gm. 0,60
 — Eduard Glasers Forschungsreisen in Süd-
 arabien. Mit 1 Bild Glasers. (32 S.) [10, 2] Gm. 0,60
 — Sanherib, König von Assyrien, 704—681.
 Eine Skizze. (29 S.) [6, 3] Gm. 0,60
 — Altorientalische Siegelbilder. 2 Bde. Text
 u. Abbildungen. [17/18] Gm. 4,80; geb. 6,50
+ Weißbach, F. H.: Das Stadtbild von Babylon.
 (32 S. m. 2 Plänen u. 1 Skizze.) [5, 4] Gm. 0,60
Wiedemann, Alfred: Die Amulette der alten
 Ägypter. (32 S.) [12, 1] Gm. 0,60
+ — Magie und Zauberei im alten Ägypten.
 (32 S.) [6, 4] Gm. 0,60
 — Der Tierkult der alten Ägypter. (32 S.) [14, 1] Gm. 0,60
 — Die Toten und ihre Reiche im Glauben der
 alten Ägypter. 3., durchgesehene u. verb. Aufl.
 (36 S.) [2, 2] Gm. 0,60
 — Die Unterhaltungsliteratur der alten Ägypter
 2., durchgef. Aufl. (32 S.) [3, 4] Gm. 0,60
Winkler, Hugo: Nach Boghazkibi Ein nach-
 gelass. Fragment. (32 S.) [14, 3] Gm. 0,60
 — Die polit. Entwicklung Babyloniens u. Assy-
 riens. 2. Aufl. (32 S.) [2, 1] Gm. 0,60
 — Die Euphratländer u. d. Mittelmeer. (32 S.
 mit 3 Abb.) [7, 2] Gm. 0,60
× — Geschichte der Stadt Babylon. (48 S.) [6, 1] Gm. 0,60
+ — Die Gesetze Hammurabis, Königs von
 Babylon um 2250 v. Chr. Übersetzt von W.
 4., verb. Aufl., erweitert durch die sog. sumer.
 Familiengesetze. Mit Abb. des Denkmals u.
 ausführl. Sachregister. (48 S.) [4, 4] Gm. 0,60
 — Himmels- und Weltensbild der Babylonier als
 Grundlage der Weltanschauung und Mytho-
 logie aller Völker. 2., durchgef. und erweit.
 Aufl. (68 S. mit 2 Abb.) [3, 2/3] Gm. 1,20
 — Die Völker Vorderasiens. 2., durchgef. Aufl.
 (36 S.) [1, 1] Gm. 0,60
 — Das Vorgebirge am Nahr-el-Kelb und seine
 Denkmäler. (28 S. mit 1 Kartensstizze und
 4 Abb.) [10, 4] Gm. 0,60
 — Die babylonische Welterschöpfung. (36 S.) [8, 1] Gm. 0,60
Zechnsund, Rudolf: Babylonien in seinen wich-
 tigsten Ruinenstätten. (72 S. m. 16 Plänen der
 Ruinenfelder und 3 Abb.) [11, 3/4] Gm. 1,20
× — Die Wiederentdeckung Nineves. (32 S.) [5, 3] Gm. 0,60
Zimmern, Heinrich: Babylonische Hymnen und
 Gebete. 2 Hefte.
× 1. Auswahl. (32 S.) [7, 3] Gm. 0,60
2. Auswahl. (32 S.) [13, 1] Gm. 0,60
+ — Biblische und babylonische Urgeschichte. 3.,
 mehrf. veränd. Aufl. (40 S.) [2, 3] Gm. 0,60
 — Hethitische Gesetze aus dem Staatsarchiv von
 Boghazkibi (um 1800 v. Chr.). Übersetzt unter
 Mitwirkung von Johannes Friedrich.
 Mit Nachträgen. (38 S.) [23, 2] Gm. 0,75
 Die Nachträge sind auch einzeln für Gm. 0,15
 zu haben.

+ = vergriffen; × = nicht mehr einzeln, nur in der ganzen Reihe erhältlich.

Mitglieder der BVO erhalten auf alle angegebenen Preise 25% Rabatt. — Lieferung nach dem Auslande erfolgt zum jeweiligen Berliner amtlichen Umrechnungsfuß.

Titelblätter für Gesamtbände werden, soweit vorrätig, auf Wunsch kostenlos nachgeliefert.

DRUCK VON AUGUST PRIES IN LEIPZIG.

DS Rusch, Adolf.
 42 Die Stellung des Osiris im theologischen System von Helio-
 A4 polia, von Adolf Rusch. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1924.
 v.24 31, (1), p. 234^m. (On cover: Der alte Orient. Bd. 24, Hft. 1)
 pt.1

228825

1. Osiris. 2. Egypt--Religion. I. Title. II. Series: 23-232
 Der Alte Orient, 24, 1.

Library of Congress

23-232 24, 1, Hft. 1

1924

CCSC/mr

